

Sobre la conveniencia o no de recordar: memoria y sentimientos en las reacciones colectivas ante la catástrofe

LUIS DÍAZ VIANA
CCHS, CSIC





«...cuando era joven, tras una masacre,
desenterró botones y pedazos de cristal,
“trozos de esto y lo otro” y ya no se detuvo:
carretes de madera,
bombillas usadas, cuero, tapones de botella,
tapas de jarra, etiquetas, cuentas de collar,
huesos. Su única condición: que el objeto ya
no sirviera. Así, lo que ya no servía
se transformaba en algo distinto por completo:
un sombrero, un pie, una mano».

ANNE MICHAELS (2003: 46-47)

¿Por qué la recuperación de la memoria colectiva —por dolorosa que aquélla pueda resultar— ha pasado a ser un asunto socialmente tan importante en algunos países durante los últimos años? ¿Se está convirtiendo la memoria en un auxiliar o en un sustituto de la historia peor conocida? Parecería que la oralidad —con la que implícitamente se suele relacionar a tal restitución de la memoria— adquiriera en este contexto, respecto a la textualidad, una suerte de fiabilidad renovada o renovadora. Puede ponerse en conexión, en este sentido, a la oralidad y a la escritura con las diferentes maneras de recordar y —más en concreto— con la distinción, que ya establecieron ciertos filósofos griegos, entre memoria y recuerdo. Desde este enfoque, la llamada literatura oral —hoy menos «pura» que nunca en virtud de las nuevas formas de comunicación tecnificada en que lo oral y lo escrito se difuminan— emerge con inédita actualidad y especial relevancia en la reconstrucción social del tiempo. Pues quizá busquemos —sin saberlo— en la memoria transhistórica que la oralidad propicia, enlazando los tiempos, una continuidad de la experiencia que creíamos haber perdido (Díaz Viana 2005: 181-217); y, de este modo, la hipotética curación por la memoria que los diversos intentos de recuperación de la misma parecen asumir como posible.

POR UNA ANTROPOLOGÍA DE LA MEMORIA

Actualmente, los estudios acerca de la memoria parecen estar en auge. Incluso se presentan como libros sobre —o contra— la memoria algunos que, en realidad, no lo son tanto. Porque la memoria está

de moda. Sin embargo, muchos no escribimos ahora sobre la memoria porque lo esté, sino porque nos hemos percatado de que —a menudo sin saberlo— siempre habíamos estado trabajando, de algún modo, sobre ella. De hecho, la antropología —que no es ni historia ni filosofía sólo, pero que tiene mucho de ambas— indaga más que nada sobre la memoria. En sus contenidos y en sus métodos. Su objeto es lo humano y el ser humano es un animal hecho de memoria, al que ésta y su continuidad —tanto individual como colectiva— le proporcionan consciencia de sí mismo, conocimientos heredados de otros e identidad. En su metodología, el etnógrafo se caracteriza por investigar sobre un tema o —mejor— un problema a partir de lo que la gente, su grupo de estudio, le cuentan (ya que su técnica favorita es la del trabajo de campo). Y contar es acordarse; acordarse tanto como olvidar.

El trabajo antropológico consiste —al fin— en buscar un punto medio entre la abstracción y la casuística, entre la descripción de un caso, la comparación de éste con otros y la interpretación general que puede hacerse de la relación entre lo particular y universal en las culturas. Llamamos a estas fases etnografía, etnología y antropología. Y, de la primera a la última, uno de los desafíos fundamentales que el antropólogo se encuentra es cómo afrontar la descripción, la comparación y la interpretación de lo que ve o escucha sin excluirse ni hacerse omnipresente del todo. Porque somos nosotros mismos nuestra principal herramienta de trabajo, el prisma a través del cual vemos e intentamos comprender las cosas. Y el problema más importante

—quizá— sea cómo afrontar y describir lo que se ve, sabiendo que nos toparemos con nosotros mismos en cada mirada. ¿Cómo actuar, pues, para que la introspección con la que nos tropezamos no estorbe sino que ayude para comprender «lo otro»? Para que nuestros discursos no sean, como en otras disciplinas a veces ocurre, realidades paralelas respecto a la realidad inicialmente observada, para que nuestro trabajo no se convierta en un discurso recurrente que nace y muere en él porque sólo alude a sí mismo, en un constructo del que apenas queda huella ni latido del referente, del mundo exterior. La antropología necesita un estilo de aproximación también equidistante entre el discurso teórico y esa realidad de la que surge su reflexión. Un estilo tangente a la vida, un instrumento de penetración que actúe como una navaja en la hogaza sin que el cuchillo llegue a ser nunca más importante que la masa de pan, aunque el filo cortante seamos nosotros mismos (o precisamente por ello).

Seamos la navaja que se hunde en la «realidad» o, mejor dicho, en nuestra «visión de la realidad». Una navaja de palabras capaz de penetrar hasta el fondo de lo estudiado. Porque la realidad siempre estará condicionada por una visión en la que nos topamos con el «yo», inevitablemente. Y se trata de no sucumbir a un discurso «yoísta» o egocéntrico, sobre el yo y desde el yo —extrapolándolo al universal humano—, ni al discurso abstracto que se constituya en alusión recurrente a la propia disciplina. Tendremos que intentar no hablar sólo de palabras, no amontonar palabras sobre conceptos, sino llegar a lo que puede haber detrás de ellas: a las sensaciones, a los sentimientos.

Los antropólogos no somos, desde luego, «los titulares de la memoria», ni siquiera sus garantes, pero sí tenemos el mismo derecho que los profesionales de otras disciplinas a ocuparnos de ella y a reivindicar una larga trayectoria de estudios al respecto. Nuestra tradición nos avala. Nuestro «conocimiento experto» —como ahora tanto se dice— en el estudio de la transmisión de la memoria, de algún modo,

nos asiste. Pues nada tiene —posiblemente— que ver más con la memoria que el hecho de contar y ése sí que es uno de nuestros temas de investigación preferidos.

Hablamos aquí, así, no sólo de la memoria sino también —y sobre todo— de sus caminos. Y contar el tiempo, cuantitativamente hablando, medirlo, no es algo que esté necesariamente al margen de contarlos en un sentido narrativo, de narrarlo. De hecho, el tiempo se ha medido de acuerdo con los pueblos y las épocas de distintas formas que tenían una base tanto física o natural —los ciclos del sol y la luna, por ejemplo— como cultural —así las mitologías de las diversas civilizaciones. Puede decirse, pues, que medir el tiempo es también contarlos —y no sólo desde una perspectiva matemática— o, mejor, que el cómo se mide depende de cómo se cuenta o de las narraciones con que se lo percibe. En síntesis, que toda forma de medir el tiempo responde a una concepción del mundo. Y es muy posible que en una misma sociedad coexistan diversas maneras de concebirlo. De hecho esto es lo que sigue ocurriendo en nuestro ámbito. Y hay, además, casos en que un suceso o un personaje —reales o supuestos— se han convertido en la referencia según la cual se cuenta o mide el tiempo.

Los hechos políticos pueden marcar también, de alguna manera el tiempo. En España hay un antes y después de Franco, una transición y una democracia. El tiempo histórico de la guerra se volvió mítico. Un hecho significativo, un accidente, una catástrofe marcan la existencia de personas y sociedades. Se ha repetido que para el mundo habrá un antes y después del 11-S y quizá haya en España un antes y después del 11-M, aunque seguramente no hemos reflexionado lo bastante sobre ello.

En todo caso, como colectividad, del tiempo y del pasado no nos podemos escapar. Sí que deberíamos protegernos —con bastante frecuencia— de los «abusos de la memoria» y, por supuesto, del consumo masivo de la nostalgia que, hoy, se nos impone a cada paso. Pero sin contar el tiempo, sin contar

el mundo, perderíamos toda referencia de lo que somos. De modo que el presente capítulo propone recuperar el hilo de los relatos que nos alejan del olvido. En esta búsqueda habremos de transitar por muchos senderos. Y, aunque nuestro itinerario no sea geográfico, habremos de seguir el mismo camino que Anne Michaels —con la precisión que sólo tiene la poesía, esa matemática de la palabra— nos señala en otro pasaje del mismo libro del que está extraída la cita que encabeza este trabajo. Deberemos andar... «como las tribus que utilizan todo el Sáhara para recordar una historia» (Michaels 2003: 57).

LOS ARCHIVOS ETNOGRÁFICOS Y LA CONSTRUCCIÓN DE LO CULTURALMENTE VALIOSO

En las «Jornadas sobre Archivos Etnográficos y la construcción social de la memoria», celebradas del 8 al 9 de abril del 2005 en Madrid, se presentó «oficialmente» el proyecto de creación de El Archivo del Duelo de cuyo equipo de investigación formo parte. Las Jornadas constaron de varias Mesas Redondas: una de ellas, en la que participaban miembros de *The Library of Congress* de Washington, versó sobre un asunto fundamental para la práctica de la etnografía, *From Fieldwork to the Ethnographic Archives*; y otra, sobre un tema no menos apasionante, «La documentación del pasado: la recuperación de la memoria y la Guerra Civil Española», en la que intervinieron investigadores de diversos centros españoles que llevan años trabajando acerca de este asunto, como los del proyecto Medea.

En las Jornadas se abordaron tanto problemas metodológicos y técnicos como teóricos. Hubo quienes privilegiaron los primeros, es decir, el «cómo» construir archivos de la memoria colectiva, y quienes —no menos preocupados por aquéllos— mostramos también especial interés sobre el «por qué» y «para qué» de los mismos. O, mejor dicho, muchos coincidimos en señalar que lo uno —el crear archivos— no es desligable de lo otro, el motivo y finalidad de crearlos. Porque estamos convencidos de que toda práctica etnográfica es siempre

la aplicación de una teoría, de que los hechos —los datos, los objetos, los relatos— no afloran ni se guardan al margen de las gentes (de quienes los hacen posibles y de quienes los recopilan o registran de algún modo). La etnografía nunca puede ser aséptica ni reducirse a un método y una técnica de recopilación: *qué* o a *quién* se pregunta y *cómo* se engarza o presenta lo recopilado viene a condicionar la materialidad resultante, a configurar la realidad que surge o la información que se va acumulando.

Para que algo sea considerado *archivable* por una institución pública es necesario que previamente se le haya concedido un valor. ¿Quién se lo concede? No sólo los expertos ni los investigadores. Aquello que pasa a ser *archivable* por suficientemente valioso tiene que provenir de una negociación —siempre renovada o en curso— entre las instituciones, los expertos y la sociedad. Al final, es una convención colectiva la que determina el valor de las cosas. Y tal convención puede obedecer tanto a criterios pragmáticos o utilitarios —al menos en su origen— como a un sistema metafórico o poético de transmutaciones. La riqueza, así, se mide por el patrón oro, pero los lingotes de oro no tienen más valor que el que los humanos hemos estado de acuerdo en concederles. El oro, por ejemplo, no se come —aunque sirva para comprar alimentos y toda clase de objetos— ni tiene las cualidades y aplicaciones prácticas que otros metales (considerados como menos «valiosos») sí poseen.

Varía, de otra parte, y mucho, lo que —según las tradiciones culturales y los criterios de los expertos— puede ser valioso y *archivable*. En *The American Folklife Center* de *The Library of Congress*, por ejemplo, se guardan muchos documentos orales o escritos que —en el momento en que se archivaron— empezaban a ser entendidos como valiosos en EE. UU., pero que en España y otros muchos países europeos no hubieran alcanzado, todavía, tal categoría en la década de los años 50 y 60: éste sería el caso de la mayoría de las muestras de la vida cotidiana —en grabaciones o películas— que allí se conservan. Ello implica, desde luego, la aplicación de



diversos conceptos de lo que es o podría ser tenido como cultura. En este sentido, cabe conjeturar que el criterio de cultura predominante en EE. UU. —y que ha permitido prestar atención a esas manifestaciones menores o de la cultura popular— habría caído más del lado de lo antropológico, mientras que en Europa (y en España en particular) el criterio aplicado sobre lo cultural, sobre lo considerado como cultura, tendría más que ver —al menos hasta hace poco— con una noción aún casi exclusivamente histórica y monumental de la misma. Desde la primera perspectiva todo saber humano transmitido por un grupo —a pesar de lo «analfabeto» o marginal que pudiera creerse a éste, e incluso precisamente por ello— poseería un valor; desde el segundo punto de vista, sólo los imponentes monumentos, las excelsas obras de arte o los documentos escritos de los grandes hombres, de los artistas relevantes o de las clases socialmente influyentes serían en verdad valiosos.

Sé que la simplificación puede resultar algo esquemática o grosera, pero —en términos generales— responde a una cierta realidad. Sólo ocasionalmente algunas manifestaciones de las «clases populares» —casi siempre las de transmisión oral— eran consideradas dignas de tener en cuenta por su carácter típico o arcaico, no artístico o histórico: es decir, por sus connotaciones pintorescas o el interés que empezaban a despertar en cuanto a «exotismos del interior». Los folkloristas venían trabajando ya en países como el nuestro desde el siglo XIX, pero sus pesquisas solían tener una leve incidencia en los archivos institucionales y adquirirían importancia —si llegaban a obtenerla— únicamente en cuanto a expresiones del tipismo local. Otro ejemplo: El Archivo de la Palabra, que fue creado por destacados estudiosos antes de la Guerra Civil, recogió en principio toda clase de «registros» del habla y también recopilaciones de «canciones populares», pero han sido —sobre todo— las grabaciones de figuras relevantes de nuestra literatura las que han merecido la atención de las instituciones y la edición sonora de tales testimonios; sin embar-

go, es bastante significativo que las grandes colecciones de cuentos o canciones de España fueran realizadas, hasta esa fecha, por recopiladores extranjeros que vivían en los EE. UU, como Espinosa o Schindler —cuya colección de grabaciones de campo en arcaicos discos también se conserva en el CSIC por decisión del recolector. Se dirá que el romancero español, sin embargo, venía siendo recogido de voces populares por Menéndez Pidal y su escuela desde hacía tiempo, y además con un gran rigor, pero cabe contestar que era esa supervivencia del romancero en sí —como gran y específico género de nuestra literatura— lo que en este caso interesaba, más que el carácter popular de su transmisión a lo largo de los siglos.

El segundo aspecto que vale la pena destacar es que, en la concesión de valioso a un documento, no sólo interviene la noción de cultura, sino también la noción de tiempo. Es el tiempo transcurrido lo que desde el segundo enfoque de cultura señalado confiere un valor a los documentos pero también a los rituales, en lo que toca —por ejemplo— a las llamadas fiestas populares, a su legislación (especialmente si hay toros de por medio) y a su catalogación administrativa. Pero ¿qué idea de tiempo? Escribía Caro Baroja que «las gentes, por lo común, se han contentado con considerarlo como una sustancia que se mide o como una figura mitológica» (Caro Baroja 1965: 14). No es toda la verdad.

LA RECUPERACIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA: ¿CONFLICTO O BÁLSAMO?

Las manifestaciones populares de repulsa y dolor que se produjeron tras el 11-M quedaron depositadas en las estaciones de donde habían partido o a donde habían llegado las víctimas. Su conservación, en lo que hemos llamado El Archivo del Duelo, nos sitúa ante un problema que enlaza tanto con la conveniencia de recordar o no como con las concepciones de memoria y tiempo. Un problema —si se quiere— práctico, ¿qué hacer con estos materiales? y —sobre todo— ¿cómo hacerlo para que el Archivo tenga sentido?, ha suscitado algunas

de las reflexiones teóricas recogidas a lo largo de este trabajo. ¿Por dónde empezar? Por recoger e identificar. ¿Por dónde seguir? Por interpretar. Y la primera constatación que surge ante nuestro material es que una contestación popular emergió del dolor, que la ciudadanía se refundió —en cierto modo—, a través del llanto, sin necesidad de que nadie en concreto la manipulara (Díaz Viana 2007: 99-109). Negarlo es negar que, a pesar de todo, la cultura popular existe. Y negar que la cultura popular existe es ignorar cómo funciona y se propaga la cultura en sí. Los humanos —como ya se ha dicho y repetido aquí— somos fundamentalmente memoria. Memoria es quizá lo que queda cuando todo lo demás se olvida. La memoria que se da en la transmisión popular de la cultura garantiza la continuidad de sentimientos y saberes, sin fisuras ni brechas en el tiempo. Las colectividades prefieren, hoy, recordar de esta manera porque así esperan controlar los shocks sufridos. Pero nadie tampoco puede inmiscuirse en su negociación del dolor. Contar, contarlos, nos preserva del olvido y —probablemente— mitigue el sufrimiento. En aquellos días terribles todos nos sentimos del mismo país —el del duelo—. Y el último sentido de todo lo expresado quizá fuera ése: que un nuevo espacio y un nuevo tiempo comunes, aún por reformular, surgían de la sangre. Nada de lo que sucedió, ni siquiera lo más positivo (la solidaridad, el coraje), debería haber acontecido. Hubiera sido mejor que no. Pero ocurrió. Y no podemos evitar recordar. Esperemos acertar a contarlos.

El suceso del pasado que seleccionamos para recordar tanto en nuestra historia personal como colectiva puede marcar el futuro. Ciertamente. Pero no es, probablemente, del ayer de lo que más debemos «defendernos» (Cruz 2005: 179), sino del mañana. Somos memoria o no somos nada. Y es, en ese sentido, sí, tan importante lo que recordamos como lo que tendemos a olvidar. Porque de nuestros recuerdos podemos hacernos dueños, del olvido no. Es él quien se apodera de nosotros, más allá de lo que quisiéramos permitirselo.

Nuestro trabajo en casos como éste tiene que

ocuparse de la memoria y del olvido. Tratar de si tiene sentido o no —en un momento dado— recordar y perpetuar la «herida» de la catástrofe. O mejor dicho: tratar sobre el sentido que puedan tener las reacciones colectivas ante un hecho catastrófico. Y emplearemos aquí el término «catástrofe» en su acepción más etimológica: «desenlace del poema dramático, especialmente cuando es doloroso» o «suceso infausto que altera gravemente el orden regular de las cosas». No entraremos en las disquisiciones de aquellos autores que pretenden hallar la principal distinción entre «calamidad» y «catástrofe» en razón de que el primero de estos vocablos nombraría aquella desgracia, desastre o miseria que resulta de acciones humanas intencionales, mientras que la palabra «catástrofe» designaría la desgracia, el desastre o la miseria provocados por causas naturales que escapan al control humano (Cruz 2005: 184). Uno y otro son términos que apuntan a desgracias o desastres que afectan a muchas personas y la referencia de «catástrofe», desde su propia etimología, al desenlace dramático de un poema —el de la vida—, nos interesa especialmente para esta exposición, en que se habla tanto de recordar u olvidar como de crear —o recrear— y contar: de recrear contando.

Las palabras memoria y olvido surgen, hoy, a cada paso. En los medios de comunicación leemos o escuchamos —a diario— declaraciones bastante contradictorias al respecto: así, de quienes denuncian que se «nos está adiestrando para el olvido» o de los que reclaman que hay que «contar (lo sucedido) para no olvidar» y «para que no vuelva a repetirse», por ejemplo en lo que atañe a la Guerra Civil de nuestro país; pero también existen quienes —desde el derecho al olvido que les confiere haber sido objeto del terror— prefieren «olvidar para seguir viviendo». Pues las víctimas pueden no «tener razón» en todo lo que digan o en como actúen por el hecho de serlo, pero lo que no se les puede negar es que —individualmente— elijan el camino que quieran para superar su trauma.

Hemos tomado este otro término, el de «trau-



ma», de la medicina, y con él nos referimos a una lesión o «herida» de la mente provocada por un shock emocional, fuera o no debido éste a una agresión física. Es el trauma, en todo caso, algo que no se espera y que, a causa de ello, puede no ser asimilado correctamente por nuestros circuitos habituales de consciencia. De ahí que genere una especie de agujero en la mente, una brecha de olvido que condicionaría nuestro futuro.

Pero aceptamos, quizá con demasiada facilidad, que los shocks y traumas colectivos funcionan de la misma manera que los individuales, que —siguiendo la teoría freudiana— bastaría con recordar lo que sucedió —verbalizándolo— para experimentar cierto alivio. Y la cosa —quizá— no es tan sencilla. No sin motivo, los científicos sociales miran con cierta aprensión esa equivalencia entre estados individua-

les y colectivos, especialmente cuando la analogía entre lo personal y lo social se construye sobre la «anormalidad» o la sinrazón (Pinha-Cabral 2003: 105). Sin embargo, la diferencia entre el trauma individual y el metafórico «trauma colectivo», inspirado en aquél, estriba precisamente no en que el segundo sea «menos trauma» que el primero, sino en que lo es más o, dicho de otra manera, se ajusta más estrechamente al modelo freudiano.

Individualmente hablando, nuestra mente puede manejar su trauma como mejor convenga: recomponiendo la franja de memoria perdida u olvidando lo que ocurrió, en un perfecto cortocircuito de la consciencia, pues por esto sobreviene el trauma, para desconectar los conductos de comprensión cuando lo sucedido supera la facultad de los recursos mentales que hacen a un hecho inteligible. Cuando



lo que pasa, en definitiva, no puede ser asumido de una forma consciente. Otra cosa es que la «herida» ocasionada provoque otros efectos posteriores —postraumáticos— y que se precise un proceso de reconstrucción de la memoria para que desaparezcan. Pero si el sistema de alerta y desconexión ha «funcionado bien», mejor olvidar.

De otro lado, el «trauma colectivo» no se curaría porque un individuo recuerde u olvide. Es más: en cuanto a material procesado culturalmente, lo que sucedió en una colectividad no se puede dejar de recordar. Ni —lo que es más importante— de «contar». Si uno decide olvidar o no hablar de ello, lo contará otro. Esto constituye otra diferencia significativa respecto al tratamiento individual de la «herida» causada por el shock, cuya verbalización es vista —según la teoría psicoanalítica, al menos—

como algo positivo. Recordar colectivamente el trauma no es en sí una terapia, no garantiza la curación, pero olvidar sería aún peor, porque supone un intento imposible. Narrar la pena en tales circunstancias se aproxima a lo que Pinha-Cabral ha redefinido como *exutorio*, valiéndose de un término con el que los médicos del XIX se referían a una úlcera mantenida artificialmente para permitir la limpieza de una supuración local: «En vez de ser una forma de sobreponer, reducir o superar una contradicción, el exutorio la libera. (De él) salimos purgados porque sobrevivimos a la sinrazón» (Pinha-Cabral 2003: 104-105). Todo depende —pues— de cómo se recuerde el daño, de cómo se transmute o conjure el dolor, de qué sentido de futuro podamos encontrar en medio de la catástrofe.

El Eros, el instinto del deseo, tiene sus retóri-

cas de amoríos y cortejos, tan complejas y distintas, a pesar de que tendamos a pensar —como decía Rougemont— que «sentimientos como el amor siempre han estado ahí» y que no hay otra manera de encauzarlos y entenderlos más que la nuestra: la que hemos inventado en Occidente. Y resulta bastante cierto —según también expresaba este autor— que Occidente es, entre otras cosas, un concepto del amor o una especial, sofisticada y contradictoria manera de las muchas que ha adoptado la pasión para «relatarse a sí misma» (Rougemont 1979: 178).

Pero Thanatos, el instinto ante la muerte y todo lo que la rodea, también ha generado sus retóricas: el duelo, narrar o representar la pena, incluso «ficcionalarla» en conmemoraciones sucesivas y reiteradas para así mejor poder hacernos con su control, es —sin duda— una de ellas. La memoria sirve a la retórica del dolor en casos como el que hemos comentado: oficia de plañidera de la muerte, de testigo imperecedero del desastre. Como escribió Herbet Marcuse:

Si la memoria se mueve hacia el centro del psicoanálisis como una forma de conocimiento decisiva es por algo mucho más importante que por un mero recurso terapéutico (...) El valor terapéutico de la memoria se deriva del verdadero valor de la memoria (...) El pasado redescubierto proporciona niveles críticos que han sido convertidos en tales por el presente (...) Más aún, la restauración de la memoria está acompañada de la restauración del contenido cognoscitivo de la fantasía (...) La liberación del pasado no termina con la reconciliación con el presente (...) Contra el restringimiento personalmente impuesto, el descubrir la orientación hacia el pasado tiende hacia una orientación hacia el futuro (Marcuse 1968: 31-32).

Lo que recordamos y no recordamos. Lo que colectivamente decidimos recordar u olvidar no es producto de un proceso ni espontáneo, ni natural, ni sencillo. Suele resultar —al final— de un comple-

jo pacto entre pasado, presente y futuro y del modo en que resolvemos ubicarnos respecto a ellos. Memoria y olvido dependen del lugar que queremos que ocupen las personas, los hechos y las cosas en nuestra relación con el tiempo. O del espacio que pretendamos ocupar nosotros mismos frente a la historia: «La manera en que la historia es producida en cualquier sociedad puede envolver la selectiva conservación y destrucción de las huellas físicas» (Lane 2005: 31).

A veces, conservar o archivar puede convertirse también —como sabemos de sobra quienes hemos analizado las manipulaciones de la cultura popular— en una forma de «enterramiento» de lo que se pretende reivindicar: en su ocultación y olvido.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- CARO BAROJA, J. 1965. *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)*. Madrid: Taurus.
- CRUZ, M. 2005. *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*. Barcelona: Anagrama.
- DÍAZ VIANA, L. 2005. «Los caminos de la memoria: Oralidad y textualidad en la construcción social del tiempo», *Acta Poética* 26 n^o 1-2 (Primavera-Otoño): 181-217.
- 2007. «La resistencia popular en tiempos de globalización: noticia y memoria de la catástrofe», *Iberoamericana. America Latina-España-Portugal* 24: 99-109.
- LANE, P. 2005. «Material Culture of Memory», en W. James y D. Mills (eds.), *The Qualities of Time: Anthropological Approaches*: 19-34. Oxford: Berg.
- MARCUSE, H. 1968. *Eros y civilización*. Barcelona: Seix Barral.
- MICHAELS, A. 2003. *Buceadores de la piel*. Madrid: Bartleby Editores.
- PINHA-CABRAL, J. de. 2003. «La ficción como exutorio», en C. Lisón Tolosana (ed.), *Antropología. Horizontes emotivos*: 97-105. Granada: Universidad y Diputación de Granada.
- ROUGEMONT, D. de. 1979. *El amor y Occidente*. Barcelona: Editorial Kairós.
- TODOROV, T. 2000. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.



